

# GENEALOGIA DEL LINGUAGGIO IN NIETZSCHE

di **Donatella Morea**

*Dove c'è molta luce, l'ombra è più nera*  
J. W. Goethe

SAGGI

## I. Il metodo extramurale

*Su verità e menzogna in senso extramurale*, saggio dettato da Nietzsche a Gersdorff nell'estate del 1873 e mai reso pubblico, appare del tutto distante dall'impostazione metafisica su cui si costruisce *La Nascita della tragedia* pubblicata solo un anno prima, nel 1872. Ma un'analisi dei quaderni di appunti gravitanti intorno al biennio in questione ci permette di colmare parzialmente tale distanza, nel senso che ci informa di un intenso periodo di riflessione durante il quale Nietzsche sembra orientato a dare una diversa impostazione alla sua "filosofia".

I frammenti postumi degli anni 1872-'73 suggeriscono, infatti, già la complessità della nuova direzione del pensiero critico nietzschiano che, nel progetto dell'autore, doveva esprimersi in un'opera di svolta teoretica. Mi riferisco al meditato *Philosopenbuch*<sup>1</sup>, che Nietzsche non riuscì a portare a termine e del quale ci restano gli appunti di quaderno risalenti all'Estate 1872, inizio 1873<sup>2</sup>. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, sarebbe stata l'introduzione al *Libro del filosofo*<sup>3</sup>. Un'analisi dei frammenti degli anni 1872-1873, ci fornisce la possibilità di individuare i nuclei essenziali della riflessione giovanile nietzschiana sulla ricerca genealogica del linguaggio e della conoscenza filosofica<sup>4</sup>.

67

### 1. Il valore della conoscenza

Tema ricorrente e fondamentale del quaderno di appunti corrispondente ai frammenti dell'Estate 1872- inizio 1873 è la critica genealogica della conoscenza, ovvero lo smascheramento del concetto di origine causale della conoscenza. Il giovane professore di filologia, che proprio in questi anni di insegnamento a Basilea comincia a dedicare gran parte dei suoi corsi universitari ai filosofi preplatonici<sup>5</sup>, si dimostra particolarmente interessato al problema filosofico dell'origine della conoscenza e della scienza. Tale interesse verrà orientato sia in senso teoretico che in senso storico-filosofico (lo studio dei filosofi preplatonici).

L'indagine teoretica del concetto di causalità della conoscenza approda alla sua definitiva negazione. Il sorgere e lo scopo "ultimo" della conoscenza sono, infatti, casuali.

"Io non ricerco lo scopo della conoscenza: essa è *casuale* cioè non è *sorta* con un'intenzione finalistica razionale"<sup>6</sup>.

La ricerca della verità prodottasi per ragioni fisiologiche sviluppatesi a partire dalla comparsa dell'uomo sulla terra dipende da motivazioni legate alla

conservazione della specie. Le ragioni darwiniane applicate alla vita dell'uomo, escludono la possibilità di fini cosmici aderenti al significato dell'esistenza.

"La verità e la menzogna sono qualcosa di fisiologico."

"Tremende conseguenze del darwinismo, che considero d'altronde come qualcosa di vero. Ogni nostra venerazione si riferisce a delle qualità, che noi riteniamo eterne: qualità morali, artistiche, religiose, ecc."

"La conoscenza non possiede supremi fini cosmici. Il suo sorgere è casuale"<sup>7</sup>.

L'origine totalmente umana della conoscenza ed il suo successivo sviluppo in forme utilizzabili, conduce ad ipotizzare con certezza la natura antropomorfa di ogni visione del mondo e dei suoi relativi canoni di costruzione del vero e del falso.

Entro questi termini non c'è distinzione tra scienza, religione o morale; si tratta, in ogni caso, di costruzioni umane di ordini che l'uomo ha imposto al divenire contraddittorio delle cose nel mondo. Le forme dei diversi canoni di verità, non esistono da sempre e non hanno alcuna garanzia ontologica di origine e sussistenza. Sono forme di prospettive umane.

"Occorre dimostrare che *tutte le costruzioni del mondo sono antropomorfismi*: anzi, che lo sono tutte le scienze, se Kant ha ragione"<sup>8</sup>.

Il processo logico di causa- effetto su cui si è fondata originariamente la certezza della conoscenza scientifica viene ricondotto, nell'analisi nietzschiana, ad una semplice "inferenza analogica" dell'effetto alla causa. Il sentire come un'attività, e quindi come causa di un effetto, la risposta ad uno stimolo esterno è un processo di inferenza causale trasferito successivamente a tutte le cose. Noi sentiamo gli effetti (per esempio il vedere è la risposta ad uno stimolo, quindi è un "effetto") come cause, la parte, come il tutto: uno scambio che in termini linguistici corrisponde alla figura retorica della "metonimia".

Che dietro ci sia la presenza del Kant schopenhaueriano e dello stesso Schopenhauer<sup>9</sup>, è evidente fin dal riferimento allo stimolo esterno come causa "indeterminata" agente sull'uomo. Ciò, tuttavia, non indebolisce la forza smascherante della critica nietzschiana del concetto di causalità.

"Non c'è *una sola causalità*, di cui noi conosciamo la vera essenza".<sup>10</sup>

Nietzsche riassume nei termini linguistici di metonimia e metafora la critica del concetto di causalità come inferenza analogica della causa all'effetto (come scambio dell'effetto per la causa).

Il processo di smascheramento del principio di causalità è letto, nei frammenti in analisi, in chiave linguistica come processo di "trasposizione". Si tratta dello stesso gioco di trasposizioni (die *Übertragungen*) tra due sfere diverse tra le quali non esiste alcuna relazione ontologica di causalità, cui Nietzsche si riferisce nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale*. Attraverso trasposizioni significanti dell'immagine al suono e del suono al concetto l'uomo si costruisce le sue verità, le assume come forme linguistiche assolute e valide in quanto fondate logicamente e necessarie alla convivenza sociale. Qui la convenzione linguistica è un atto di reciproca convenienza dettato dal bisogno di conservarsi ed è successivamente naturalizzato come "moralità politica", "*dovere della verità*"<sup>11</sup>, o, come verrà definito nel saggio, "sentimento morale riferentesi alla verità"<sup>12</sup>.

Interessante è, comunque, rilevare il fatto che l'indagine condotta da Nietzsche sul valore della conoscenza porta ad un dato irrevocabile: la conoscenza non si fonda su un principio di causalità razionale che ne assicuri il rapporto con un'origine metafisica, e ne determini il valore di certezza scientifica. La conoscenza scientifica è una forma umana di costruzione del mondo e la sua modalità di formazione risiede in procedimenti linguistici originariamente analogici.

## 2. Filosofia e linguaggio

Sembra che le analisi linguistiche proposte nel saggio in questione siano state precedentemente meditate da Nietzsche: l'autore, infatti, le ha appuntate nei quaderni corrispondenti ai Frammenti degli anni 1872-'73. Qui egli si riferisce alle astrazioni scientifiche come ad inferenze causali di cui si è dimenticata la natura "metonimica".

"Le *astrazioni* sono *metonimie*, cioè scambi di causa ed effetto. Ora però ogni concetto è una metonimia, ed è per concetti che procede il conoscere"<sup>13</sup>.

La ricerca della verità e la conoscenza come costruzione di una visione del mondo si fondano su procedimenti analoghi a quelli linguistici della trasposizione, della metafora e della metonimia.

La comunicazione, l'utilizzo comune delle verità formulate depone nel linguaggio la legislazione convenzionale del vero e del falso: il linguaggio, che ha un'origine illogica, si impone come il mezzo di espressione sensata ed adeguata della scienza, della filosofia.

"Lotta nel *filosofo*. [...] lo smisurato pathos della verità, prodotto dall'ampia prospettiva del suo punto di vista, lo costringe alla *comunicazione*, spingendo poi questa sino alla logica"<sup>14</sup>.

Nella storia della filosofia si impone, con la "metafisica della logica", l'*"anthropos theoretikos"*<sup>15</sup> che stabilisce nei termini dell'identità di pensiero ed essere, le formule logico-linguistiche della verità. Il linguaggio si origina istintivamente<sup>16</sup> come risposta umana a bisogni fisiologici, adopera la modalità della trasposizione, della relazione del soggetto all'oggetto, dello scambio metonimico dell'effetto per la causa. Successivamente, imponendosi "politicamente" come risultato sintetico, nasconde la sua origine istintiva ed analogica sotto una forma assolutamente logica. Così, entro i margini formali che stabilisce, orienta lo sviluppo e l'espressione successivi del pensiero filosofico.

"Forse che il linguaggio non ha già lasciato trasparire l'attitudine dell'uomo a produrre la logica? Senza dubbio, si tratta della più mirabile operazione e distinzione logica. Ma il linguaggio non è sorto ad un tratto, piuttosto, esso è il *risultato logico* di periodi di tempo infinitamente lunghi. È il caso qui di pensare al sorgere degli *istinti*: è una crescita del tutto graduale. *L'attività spirituale di millenni è depositata nel linguaggio*"<sup>17</sup>.

Sembra che il pensiero logico si sia sviluppato nei termini posti dal linguaggio. L'origine umana del linguaggio dimostra quanto il relativo lavoro di formulazione ordinata del mondo sia puramente antropomorfo e privo di garanzie

metafisiche. Le forme linguistiche sono, così, la realizzazione immediata di tali potenzialità umane; l'indagine sull'origine della conoscenza approda alla ricostruzione del processo linguistico di formulazione del mondo. Esso sembra fornire, quindi, nella riflessione giovanile nietzschiana, le fondamentali regole metodologiche per poter ricostruire una storia dell'uomo filosofico d'occidente da una prospettiva critica, originale. La storia della filosofia e le ragioni teoretiche del pensiero, possono essere indagate linguisticamente. La logica si è definita a partire dalle astrazioni concettuali che si ricavano metaforicamente dalle parole, quindi dai suoni e dalle immagini.

C'è un punto di partenza metodologico da cui l'indagine filosofica può procedere (e dietro il quale la riflessione teoretica nietzschiana nega un concetto sostanziale di origine): esso è l'origine antropologica, istintiva e, soprattutto per il giovane Nietzsche, estetico-analogica del linguaggio. A tale origine del linguaggio, cui seguirà uno sviluppo del tutto logico, deve essere legata un'analogia origine del pensiero filosofico, se "l'attività spirituale di millenni è depositata nel linguaggio"<sup>18</sup>.

"Vediamo che inizialmente il progresso del filosofare si svolge come il sorgere del linguaggio, cioè in modo non logico"<sup>19</sup>.

Il riferimento filosofico originario è chiaramente all' "epoca tragica dei Greci": il giovane filologo ritiene di poter "abbreviare" la storia del mondo "in base alle conoscenze filosofiche significative", ed è nella cultura greca che coglie la produzione reale di "tutti i tipi".

Vedremo più avanti quali modalità linguistiche Nietzsche rintracci nell'epoca tragica dei Greci, quando la prima filosofia si proponeva per bocca dei pensatori anteriori a Socrate.

### 3. Rappresentazione, inferenza e metafora; alcune fonti di Nietzsche

La lettura dei *Frammenti* compresi tra il 1869 ed il 1874, mostra diversi punti di continuità e di dialogo con riflessioni filosofiche, linguistiche e scientifiche che Nietzsche intesse con il pensiero di Arthur Schopenhauer<sup>20</sup>, e con gli scritti di autori come Eduard von Hartmann<sup>21</sup>, Friedrich A. Lange<sup>22</sup>, l'astrofisico Johann K. Zöllner<sup>23</sup>, e con il testo di Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst*<sup>24</sup>.

Di matrice indubbiamente schopenhaueriana è la riflessione sulla conoscenza come rapporto di "rappresentazione" soggettiva dell'oggetto; qui il passaggio dalla "percezione sensoriale", all' "astrazione razionale", incolmabile, è mediato dal porsi del linguaggio come mezzo di espressione attraverso parole e concetti<sup>25</sup>.

La riduzione della conoscenza intuitiva "in concetti astratti è il compito fondamentale della ragione, che questa può eseguire soltanto per mezzo della lingua"<sup>26</sup>.

L'immagine della percezione prodotta dai sensi, che costituisce il primo tipo di rappresentazione (empirica ed intuitiva), è soggetta al processo di astrazione razionale attraverso la fissazione in un concetto per mezzo di una parola: seconda rappresentazione (astratta). Questo secondo tipo di rappresentazione, utilizzabile all'interno della logica razionale, applica la parola all'immagine in maniera del tutto arbitraria. L'arbitrarietà dell'applicazione spiega anche perché spesso la parola possa essere sentita inadeguata ad esprimere la prima

immagine intuitiva e percettiva. Tale motivo, ben noto in *Su verità e menzogna*, ci riporta al tema nietzschiano dei margini imposti dal linguaggio all'espressione del pensiero filosofico.

"Non esiste una strada regolare, che partendo da queste intuizioni conduca nella terra degli schemi spettrali, delle astrazioni: *la parola non è fatta per le intuizioni*"<sup>27</sup>.

Il movimento che va dalla percezione all'astrazione, dalla "possente intuizione" al concetto, mostra il costituirsi di un'incolmabile differenza, che in alcuni passaggi (relativi ai frammenti del 1869-1874) accoglie, pur senza una totale condivisione da parte dell'autore, il riferimento all'"inconscio", nonché osservazioni sui limiti e sui danni della conoscenza "cosciente". Tali osservazioni "sono da vedersi senz'altro anche in relazione con la lettura [...] della *Philosophie des Unbewussten* di Hartmann"<sup>28</sup>, con la quale, per altro, Nietzsche mostra numerosi punti di rottura.<sup>29</sup>

"Ogni estensione della nostra conoscenza sorge dal rendere cosciente ciò che è inconscio"<sup>30</sup>.

Spesso in questi frammenti, le osservazioni di matrice schopenhaueriana sulla volontà, si legano a riferimenti hartmanniani sull'inconscio.

"Che cosa significa il *diventare cosciente di un moto della volontà*? Si tratta di un simboleggiare che diventa sempre più chiaro. Il linguaggio, la parola non sono altro che simboli. *Il pensiero, cioè la rappresentazione cosciente*, non consiste in altro che nel farsi presenti i simboli linguistici, nel collegarli"<sup>31</sup>.

La presenza della *Philosophie des Unbewussten* è rintracciabile, per i riferimenti all'inconscio, soprattutto nelle riflessioni gravitanti attorno alla scrittura di *Su verità e menzogna*. Il riferimento al linguaggio inconscio come forma artistica di comunicazione, ed alla successiva astrazione logica che impoverisce le prime potenzialità espressive, è legato, inoltre, ad una serie di osservazioni sull'arte retorica greca: "Ma non è difficile provare che quel che si chiama 'retorica' per definire i mezzi di un'arte cosciente, era già in atto, come mezzi di un'arte incosciente, nel linguaggio e nella formazione di questo"<sup>32</sup>.

Lo stesso riferimento è utilizzato per descrivere la decadenza greca, dovuta al sorgere della ragione dialettica: "Con Socrate si fa strada il principio della scienza: ciò significa guerra all'inconscio e sua distruzione"<sup>33</sup>.

In ogni caso mi pare che il riferimento all'inconscio sia da collegare più al programma giovanile della "metafisica dell'artista" che a riflessioni analitiche sul tema. Si comprende, così, anche l'avvicinamento al motivo di Lange relativo all'esigenza di un'interpretazione filosofica della realtà come "poema concettuale" prodotto dalla fantasia ed espresso da un linguaggio artistico e poetico, da non confondersi con la conoscenza critica e parziale delle "relazioni" delle cose fra loro, raggiungibile attraverso l'impiego delle facoltà razionali.<sup>34</sup> Entrambe le soluzioni offerte dalla lettura della *Storia del materialismo* di Lange, la conoscenza critica del reale da una parte, e la possibilità di un'interpretazione ed espressione filosofico-artistica dall'altra, sembrano essere sostenute come forme diverse e parallele di relazione umana alle cose.

Più esplicitamente diffidenti, mi sembrano, invece, i successivi riferimenti alle "inferenze inconsce" come forme intermedie poste tra la percezione sen-

soriale (ed il relativo linguaggio intuitivo ed inconscio) e l'astrazione concettuale (ed il relativo linguaggio logico e razionale). Anche qui si tratta di una fonte nietzschiana, più che di una sua originale elaborazione; mi riferisco alla lettura del testo dell'astrofisico tedesco J. K. Friedrich Zöllner: *Über die Natur der Kometen*<sup>35</sup>. Per quanto l'impostazione metodologica di Zöllner venga recepita positivamente da parte di Nietzsche, in particolare nella critica all'indagine induttiva della scienza moderna (che sta degenerando verso il principio della pura "utilità"<sup>36</sup>), il riferimento alle "inferenze inconse" è polemico.<sup>37</sup>

"Le *inferenze* inconse suscitano il mio sospetto: si tratterà di quel passaggio da *un'immagine ad un'altra*: l'immagine raggiunta da ultimo agisce allora come stimolo e motivo.

Il pensiero inconscio deve prodursi senza concetti, e quindi con *intuizioni*"<sup>38</sup>.

Nietzsche diffida della possibilità che la materia in sé (i nervi e il cervello) possa inferire ("Si tratta di una inferenza inconscia? Forse che la materia *inferisce*?"<sup>39</sup>): il principio di causalità è ricondotto al principio linguistico dell'inferenza metonimica della causa per l'effetto, e dello scambio metaforico del simile col simile.

"Le *percezioni dei nostri sensi si fondano su tropi, non già su inferenze inconse*. Identificare il simile con il simile – scoprire una qualche somiglianza – fra cose differenti: ecco il processo primitivo [...]. Il senso tattile e l'immagine visiva forniscono due sensazioni l'una accanto all'altra in modo empirico, e queste, poiché si presentano sempre assieme, risvegliano la rappresentazione di un collegamento (mediante una *metafora*, poiché non tutte le cose che si presentano assieme sono collegate)"<sup>40</sup>.

L'elaborazione metaforica, che presiede al costituirsi della "verità relazionale" del linguaggio, ovvero la formazione di parole e concetti assunti come definizioni del rapportarsi del soggetto alle cose, è al centro della discussione elaborata in *Su verità e menzogna*.

La struttura metaforica del linguaggio fornisce una chiave di spiegazione critica del rapporto tra percezione sensoriale ed astrazione concettuale. La metafora assume il valore filosofico di esemplificare criticamente l'origine arbitraria del linguaggio.

Gustav Gerber, letto da Nietzsche, aveva già utilizzato la struttura metaforica nella sua indagine genealogica del linguaggio<sup>41</sup>.

In *Die sprache als Kunst*, la tesi centrale di un linguaggio originario "vivente" ("lebendigen") ed istintivo, astrattosi successivamente in linguaggio concettuale e razionale, è supportata da un'analisi dettagliata dello sviluppo del linguaggio che ne rileva l'essenza metaforica: le parole sono originariamente dei tropi<sup>42</sup>.

Il processo di ricostruzione genetica del linguaggio parte da uno stimolo nervoso, che produce una sensazione. La reazione naturale ed istintiva alla sensazione è la riduzione della tensione creata: il grido, o qualsiasi altro suono. Il suono diviene, così, il primo riferimento alla sensazione, la prima immagine. Questa viene elaborata come rappresentazione, poi radice (das Wurzel: il simbolo sonoro della rappresentazione, seconda immagine), quindi parola e concetto. I passaggi, spiegabili per assimilazione relazionale di tipo metaforico,

descrivono un processo di successiva astrazione che è stato culturalmente dimenticato. L'accento di Gerber batte spesso su questo processo di oblio nel quale sono cadute le nostre originarie formazioni lessicali; e la sua critica è rivolta in particolare al processo di ipostatizzazione dei concetti filosofici, e di rimozione continua del loro carattere di sineddoche e metonimia.

“Il pensiero *puro* è un'idea cervellotica come lo sarebbe una *lingua pura*”.<sup>43</sup>

Ernst Behler sottolinea l'importanza che la lettura del testo di Gerber ha avuto sulla filosofia del linguaggio di Nietzsche evidenziando il fatto che tramite questa fonte il problema del linguaggio nel pensiero di Nietzsche ha trovato il luogo per inserirsi in una disciplina (la retorica, appunto)<sup>44</sup>. Questa osservazione va approfondita, a mio parere, in una riflessione più ampia sull'utilizzo della retorica nella teoria del linguaggio di Nietzsche. Il carattere retorico del linguaggio ci riporta, infatti, a valutare la conseguenza critica che ne discende: le forme del linguaggio sono costruzioni umane artificiali, a partire dalle quali e attraverso le quali si origina e si sviluppa il pensiero e la visione del mondo ad esso legata. Nella stretta reciprocità di pensiero e linguaggio la natura retorica della lingua conferma la relatività del pensiero e della conoscenza, e la sua impossibilità di riferirsi a fondamenti metafisici assoluti.

#### 4. Il saggio sulla menzogna

La genesi del linguaggio che Nietzsche ricostruisce nel saggio del 1873 presenta passaggi comuni a quella proposta da Gerber<sup>45</sup>; tuttavia la ricostruzione nietzschiana, riducendo il numero di alcuni dei passaggi precedentemente ricordati, sembra voler focalizzare l'attenzione immediatamente sulle conseguenze filosofiche che l'assunzione del carattere retorico del linguaggio (ovvero del suo procedere artificiale per metafore, trasposizioni, relazioni), comporta.

“Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in suono: seconda metafora [...]. Ogni parola diventa senz'altro un concetto”.<sup>46</sup>

Il passaggio dalla stimolo nervoso all'immagine, non diversamente spiegato, si rappresenta già come prima metafora; ciò permette anzitutto di assumere il processo di costruzione delle verità linguistiche come estraneo all'“essenza delle cose”. La “x” inattingibile non è che la “natura”<sup>47</sup>, essa sovrasta indicibilmente la costruzione umana del mondo.

La genealogia del linguaggio tracciata da Nietzsche in questo breve saggio, contiene gli elementi necessari per poter ripercorrere il nesso tra origine retorica del linguaggio e critica del concetto (inteso come essenza originaria delle cose).

“Alla costruzione dei concetti lavora *originariamente il linguaggio*”<sup>48</sup>.

La filosofia è la scienza fondata su concetti; essa opera a partire dai concetti. Tuttavia i concetti sono “residui di metafore”: non i fondamenti ontologici delle cose stesse, ma le trasposizioni formali di precedenti metafore linguistiche (i suoni-parole<sup>49</sup>) nella sfera razionale della logica. L'errore iniziale di ogni metafisica è stato quello di aver considerato il concetto come “la cosa stessa”.

“Se io *formulo la definizione* del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro: “ecco un mammifero”, in tal caso viene portata alla luce una *verità*, ma quest'ultima ha un valore limitato [...]; è *completamente antropo-*

*morfica* e non contiene neppure un solo elemento che sia “vero in sé”, reale e universalmente valido a prescindere dall'uomo [...]<sup>50</sup>.

La scienza filosofica si è fondata sul presupposto di credere di poter indagare gli oggetti come “oggetti puri”, e non come relazioni dell'uomo alle cose.

Attraverso il metodo “extramorale” (la genealogia del linguaggio) di indagine del “vero” Nietzsche riporta l'oggettività della verità razionale alla relatività del costruire umano.

Gli studi di retorica che si intensificano negli anni gravitanti intorno al 1873-'74, confermano questo orientamento giovanile. Essi, inoltre, forniscono un buon punto di partenza per indagare il rapporto tra la teoria critica del linguaggio di Nietzsche e le forme di cultura orale della civiltà classica greca.

## *II. Il valore filosofico della retorica*

### *1. La parola retorica*

Il valore filosofico che la retorica assume nel pensiero giovanile nietzschiano può essere senz'altro approfondito da una lettura delle lezioni di retorica del semestre estivo 1874<sup>51</sup>.

Fin dalle prime battute Nietzsche tenta di chiarire la differenza tra la concezione classica della retorica e la ricezione che ne ha la cultura moderna. La retorica classica<sup>52</sup> nasce all'interno di società che presentano ancora forti legami con forme proprie della tradizione orale.

“[...] la retorica sorge all'interno di un popolo che ancora vive entro immagini mitiche”<sup>53</sup>.

In una cultura ad “oralità primaria”<sup>54</sup> apprendimento e conoscenza avvengono tramite un'interazione diretta ed empatica tra il parlante e l'ascoltatore: nella Grecia antica il poeta, in quanto educatore, attinge ad un patrimonio di miti e credenze condivise per trasmettere conoscenze sulle quali la società si orienta<sup>55</sup>. I miti sono impiegati per un' “istruzione non scientifica” e quindi si articolano entro lo stesso contenuto di verosimile pertinente alla pratica oratoria<sup>56</sup>.

L'oratore ha il compito “politico” di persuadere (*peithein*), di indirizzare ad un'opinione (*doxa*), di coinvolgere gli ascoltatori<sup>57</sup>. Il retorico ed il mitico sono reciprocamente legati dal fine comune di persuadere, e da un analogo legame con la forma della rappresentazione (le immagini mitiche).

“[...] il mito ha il probabile per contenuto: quindi non ha il compito di istruire, ma di ispirare una *doxa* agli uditori, quindi di *peithein*. I miti appartengono al *pancale paidia*: le composizioni retoriche come anche quelle scritte sono concepite soltanto per il piacere. La verità non può essere articolata né nella forma scritta, né in quella retorica. Il mitico ed il retorico sono impiegati quando la brevità del tempo non permette alcuna istruzione scientifica”<sup>58</sup>.

Nell'interpretazione moderna l'elemento retorico, riferito soprattutto alla letteratura classica (più che alla Retorica in senso stretto), è l'artificioso, il non naturale, con inferenza dispregiativa. Tale giudizio nasconde l'effettiva distanza della modernità dalla fruizione della parola orale e dagli elementi mitici



ancora presenti nella prosa classica<sup>59</sup>. L'uomo moderno presentato da Nietzsche sembra non essere direttamente in rapporto con elementi che possano ricondurlo ad una riflessione critica sul linguaggio. Nella sua ricezione il linguaggio ha l'*habitus* logico e concettuale, e la cultura scritta entro cui si è formato<sup>60</sup> non offre immediatamente spunti di approfondimento genealogico sul linguaggio, perché si definisce proprio attraverso il processo di astrazione dagli elementi linguistici originari.

Il moderno fruitore di letteratura è prima di tutto un lettore, il classico un ascoltatore<sup>61</sup>. Il rapporto di differenza tra parola scritta e parola orale, tra una cultura che generalmente astrae dagli elementi originari del linguaggio, ed una cultura che li frequenta, definisce un nodo fondamentale della riflessione critica sul linguaggio elaborata dal primo Nietzsche. Ripensare la "classicità" in termini linguistici significa riflettere sul grado di "naturalizzazione" dell'uomo moderno al linguaggio del concetto (dove il concetto è assunto, appunto, come suo fondamento)<sup>62</sup>.

"In genere tutta la letteratura antica appare, a noi che non siamo affatto dei raffinati empirici della lingua, come qualcosa di artificioso e di retorico [...]. In effetti ciò ha la sua ragione più profonda anche nel fatto che la vera e propria prosa dell'antichità è senz'altro un'eco del discorso pubblico ad alta voce e si è sviluppata sulle sue leggi: mentre la nostra prosa si chiarifica sempre di più a partire dallo *scrivere*, la nostra stilistica si presta ad essere percepita attraverso il leggere"<sup>63</sup>.

I testi di prosa e retorica greca sono concepiti "per l'istante" e per "i presenti ascoltatori ed uditori"<sup>64</sup>; "suonano per le loro orecchie [...] non sono segni per concetti ed insegnamenti"<sup>65</sup>.

È importante evidenziare la connessione del retorico con il mitico e con la parola orale perché è attraverso tale riflessione che Nietzsche può approfondire il valore filosofico della retorica, ed aggiungere elementi che confermano le posizioni della teoria critica del linguaggio. La parola orale, che presiede alle forme classiche della comunicazione, riporta, più che la parola scritta, ad una concezione critica del linguaggio poiché ne sottolinea l'origine artificiale, artistica e certamente non concettuale. Il movimento di costruzione del linguaggio non si origina nel concetto, quest'ultimo viene codificato successivamente a partire da riferimenti tutt'altro che razionali.

## 2. Il senso figurato della parola

Ripercorrendo i passaggi linguistici per cui la sensazione (*die Empfindung*) evocata da uno stimolo nervoso viene rielaborata in immagine –suono: parola<sup>66</sup>, Nietzsche conclude:

"In luogo delle cose la sensazione registra soltanto un *segno*. Questo è il primo punto di vista: il linguaggio è Retorica, perché vuole trasmettere soltanto una *doxa*, nessuna *episteme*"<sup>67</sup>.

Il valore filosofico della retorica, che entro altri termini già Aristotele aveva rintracciato<sup>68</sup>, viene linguisticamente ridefinito da Nietzsche. "La retorica è un perfezionamento dei mezzi artistici presenti nel linguaggio"<sup>69</sup>.

Il linguaggio si struttura a partire da un' "impressione" che riceviamo dal-

l'esperienza con le cose, così come la retorica opera sulle impressioni per poter davvero persuadere l'ascoltatore.

"[...] il linguaggio non esprime mai qualcosa completamente, ma rileva soltanto una caratteristica che gli appare impressionante"<sup>70</sup>.

Le impressioni, che riassumono soltanto alcune caratteristiche delle cose e che quindi definiscono la relazione individuale del soggetto con esse, vengono rielaborate come rappresentazioni linguistiche secondo un movimento analogo a quello che struttura le figure retoriche.

Ecco perché tutte le parole sono in se stesse ed originariamente dei tropi<sup>71</sup>.

"[...] i tropi non sono aggiunti alle parole di quando in quando, ma costituiscono la loro propria natura. Di un 'significato proprio', che sarebbe trasmesso solo in casi speciali, non si può affatto parlare"<sup>72</sup>.

Il linguaggio si compone di designazioni figurate che l'uso rende proprie. Questo è un punto fondamentale della teoria critica del linguaggio: il discriminante tra "senso proprio" e "senso figurato" si definisce semplicemente dall'uso sociale e culturale che il linguaggio riceve. Essenzialmente il senso proprio delle designazioni linguistiche non si dà e soprattutto non ne è all'origine; piuttosto si impone culturalmente attraverso l'uso.

"Tra parole proprie e tropi c'è una differenza così irrilevante come tra discorso vero e proprio e le cosiddette figure retoriche. [...] Una figura che non trova alcun sostenitore diviene un errore, un errore accettato da un qualche usus diviene una figura"<sup>73</sup>.

La Retorica, che come arte è il "perfezionamento" del linguaggio, è il saper bilanciare il "caratteristico" all' "ornamentale", mantenendo un equilibrio tra la sfera morale e quella estetica<sup>74</sup>. Essa, dunque, si serve dello stesso movimento che regola, attraverso l'uso, il processo di evoluzione del linguaggio. In questo senso la retorica utilizza "l'arte dello scambio" ("die Kunst der Vertauschung"<sup>75</sup>) che è il moto generativo del linguaggio, infrangendo il senso proprio e tipico delle designazioni (che rientra nella sfera dell'immaginario collettivo e dell'uso comune) ed aumentando l'effetto persuasivo attraverso l'utilizzazione delle figure retoriche e dell'ornamentale.

Nietzsche, così, sembra voler definire due livelli linguistici: quello retorico, cioè metaforico ed "originario", e quello convenuto, cioè socialmente ritenuto proprio, adeguato. Quest'ultimo costituisce il terreno culturale entro il quale si disperde la possibilità critica di riconoscere la mancata corrispondenza tra parola e cosa e si prende l'abitudine di credere alla fondatezza ontologica del linguaggio ed al senso proprio delle designazioni. Ma la differenza tra i due livelli linguistici non è reale. Tutte le designazioni sono originariamente figure retoriche (trasposizioni, scambi) di cui si è dimenticata la natura metaforica, cristallizzata dal senso proprio che l'uso definisce.

Riutilizzando una citazione di Jean Paul che trovava nel testo di Gerber<sup>76</sup> Nietzsche si riferisce alla metafora per il parlare come all'ideogramma per lo scrivere. Entrambi sono all'origine della scrittura alfabetica e dell'espressione vera e propria successivamente prodottesi.

La continua metamorfosi del linguaggio, dovuta alla natura "generativa" del tropo (il gioco di trasposizione e di creazione di nuovi significati condotto dalle

figure retoriche della metafora, della metonimia e della sineddoche<sup>77</sup>) è accompagnata da un processo di deposizione linguistica di significati convenzionalmente riconosciuti come propri, tra cui i concetti.

Senso proprio e concetto non sono i determinanti ma le astrazioni successive del figurato e della rappresentazione "metaforica" della cosa. Esattamente al contrario la conoscenza filosofica razionale si è fondata sull'assunto che il senso proprio ed il concetto fossero all'origine delle cose. Si tratta di uno scambio dell'effetto per la causa che Nietzsche identifica nella definizione linguistica di metonimia. I concetti, che conseguono semplicemente da un'esperienza linguistica anteriore fondata sulla percezione e sull'impressione, sono invece assunti come l'intrinseca essenza delle cose.

Lo scambio dell'effetto per la causa, che può essere smascherato dalla ricerca genealogica del linguaggio, conduce Nietzsche a rintracciare nella teoria filosofica di Platone il completo scambio dell'effetto per la causa.

"Molto istruttivo il passaggio della *eide* nella *ideai*, in Platone: qui la metonimia, lo scambio della causa e dell'effetto è totale"<sup>78</sup>.

L'*eide*, la forma di ciò di cui si ha esperienza, è la copia della sua forma ideale: l' *ideai*.

Vedremo come "l'idea platonica"<sup>79</sup> sia alla base di una concezione linguistica di cui Nietzsche tenta una revisione critica.

### III. Il nome e la cosa

#### 1. *Das alte Rätsel*

Nella breve introduzione al corso di grammatica latina del semestre invernale 1869-1870<sup>80</sup> Nietzsche ripropone rapidamente l'"antico enigma" dell'origine del linguaggio. I termini dell'argomentazione sono certo ancora molto lontani dai modi critici di indagine del problema linguistico e il testo si appoggia in gran parte sulle fonti di Hartmann<sup>81</sup> e di Rousseau<sup>82</sup>. Rousseoviana è la suggestione protoromantica sullo svilimento della vitalità e della poeticità del linguaggio a causa dello sviluppo della cultura<sup>83</sup>.

Ma in posizione evidentemente critica è il riferimento all'idea rousseoviana che l'origine del linguaggio non possa essere puramente umana.

"Jean Jacques Rousseau pensava che fosse impossibile che il linguaggio potesse originarsi attraverso mezzi puramente umani"<sup>84</sup>.

Tale osservazione è posta all'interno dell'argomento fondamentale del testo: la trattazione storico-filosofica del problema dell'origine del linguaggio. Per quanto l'analisi nietzschiana risulti rapida ed appena approfondita storicamente (del resto non si tratta che di un'introduzione ad un corso di filologia) tuttavia è sorretta da un nodo teorico fondamentale: come la riflessione sull'origine del linguaggio si accompagni al presupposto metafisico di una realtà anteriore al linguaggio, o meglio di un vero e proprio "linguaggio ideale" garante della successiva nominazione delle cose. Nella tradizione ebraico-cristiana è il mito ad esemplificare questo punto di partenza. Dio fa dono all'uomo del linguaggio a partire dal quale tutto diviene pensabile: Dio, il mondo e l'uomo stes-

so. Il linguaggio è un presupposto divino donato all'uomo<sup>85</sup>. Nella tradizione ellenica Nietzsche sembra individuare nel *Cratilo* di Platone lo spartiacque tra la cultura arcaica e quella classico-ellenistica<sup>86</sup>.

È in questo scritto che Platone, infatti, ripercorrendo le due principali posizioni storiche antecedenti, e intessendone una doppia confutazione, lascia emergere una concezione metafisica del nome. Nietzsche passa rapidamente in rassegna le due fondamentali posizioni che caratterizzano la riflessione arcaica sull'origine del linguaggio e che Platone stesso aveva ripercorso e superato nel *Cratilo*: se il linguaggio sorga per convenzione (*thesei*) o per natura (*physei*): "Bei den Griechen, ob die Sprache *thesei* oder *physei* sei"<sup>87</sup>.

Subito dopo, riferendosi alla necessità di "correttezza"<sup>88</sup> che esigono i nomi rispetto alle cose e tuttavia all'arbitrarietà che presiede alla loro costituzione, Nietzsche cita esplicitamente il *Cratilo* come opera filosofica di riferimento ed identifica nell'assunzione di "un linguaggio prima del linguaggio" il suo presupposto fondamentale: "Una volta, attraverso il confronto tra linguaggi, era chiaro che non era dimostrabile l'origine [del linguaggio] dalla natura della cose. Già nel *Cratilo* di Platone l'arbitraria nominazione: questo punto di vista presuppone, infatti, un linguaggio prima del linguaggio"<sup>89</sup>.

Il riferimento al *Cratilo*, testo di rottura e di superamento della tradizione linguistica presocratica, non è affatto casuale<sup>90</sup>.

La teoria linguistica esposta da Platone nel *Cratilo*, attraverso una doppia confutazione delle due posizioni preplatoniche (quella "sofistica" e quella "naturalistica"), ci fornisce un'esemplare sintesi del modello linguistico che Nietzsche medesimo si propone di superare. Un modello linguistico che, secondo le parole di Nietzsche, presuppone "un linguaggio prima del linguaggio" ed un impianto metafisico fondante. La "decisione platonica" di ridimensionare nella sfera della metafisica il problema del linguaggio può essere assunta come l'inizio della storia della metafisica<sup>91</sup>. Vediamo, nello specifico, come ciò può avvenire seguendo i riferimenti teorici che emergono da una rapida analisi del *Cratilo*<sup>92</sup>.

## 2. La verità extralinguistica di Platone

Il dialogo platonico, riferito al nome dell'eracliteo *Cratilo*, ha come oggetto di discussione il problema del linguaggio valutato da diversi punti di vista e ruotante attorno all'argomento fondamentale della correttezza dei nomi (*orthotes ton onomaton*) e del rapporto tra verità e linguaggio.

I termini polemici di riferimento, attraverso e contro i quali Socrate giunge a delineare una vera e propria "teoria del nome", sono le concezioni linguistiche (e l'ontologia e gnoseologia ad esse sottese) di sofisti e naturalisti, rappresentati rispettivamente dai personaggi di Ermogene e di *Cratilo*.

Ermogene, portavoce del convenzionalismo e dell'arbitrarietà linguistici dei democritei, offre la chiave di lettura per poter sintetizzare il punto di vista linguistico dei sofisti. Per quanto, infatti, intenti e motivazioni vari guidino le indagini linguistiche dei diversi rappresentanti del movimento sofistico<sup>93</sup>, tutti si accordano non solo sul ruolo "filosofico" centrale occupato dal linguaggio ma soprattutto sull'assunzione di quest'ultimo come tecnica, *technè*, attività arti-

gianale. Ciò presuppone, ed è questo il punto teorico fondamentale, l'essere estrinseci di nome e cosa. Il linguaggio è un mezzo utilizzato per scopi diversi e relativi a situazioni particolari. Il nominare le cose, competenza propriamente umana e strumentale, comporta che il significante sia sempre ontologicamente e gnoseologicamente estraneo all'oggetto (al referente) e che il canone di correttezza necessaria richiesta dalla convivenza sociale sia stabilito dai termini dell'accordo e della convenzione.

Queste le parole di Ermogene: "[...] non posso convincermi che ci sia una qualche altra *correttezza del nome* se non per *la convenzione e l'accordo*"<sup>94</sup>.

L'essere estrinseco del nome rispetto alla cosa, proprio del soggettivismo sofistico che Platone qui rappresenta nel personaggio di Ermogene<sup>95</sup> si contrappone all'essere intrinseci di nome e cosa ribadito, d'altra parte, dalla tesi naturalistica attribuita a Cratilo. Quest'ultimo è presentato come l'esponente di quel naturalismo linguistico ancora legato alla cultura arcaica e mitica e qui rappresentato dall'ontologia eraclitea entro la quale realtà, verità e parola sono indistinte<sup>96</sup>. Il nome non è che un elemento dell'unico *logos*, che è realtà e verità. Di conseguenza il linguaggio non è un ambito separato dal reale ma ne è una parte intrinseca e la riflessione linguistica è possibile solo a partire dall'ontologia che la comprende<sup>97</sup>. La parola, che appartiene immediatamente alla cosa, non dice ma propriamente evoca; è parola sapienziale, esprime la natura del reale<sup>98</sup>. La pratica etimologica condotta, secondo la tradizione oracolare arcaica, sui nomi e sulle designazioni delle cose, serve per rievocarne l'origine, la natura. Nome e cosa coincidono naturalmente: "la *correttezza del nome* è per ciascuna delle cose che sono già predisposte per natura"<sup>99</sup>; i nomi forniscono, dunque, una conoscenza adeguata del reale, conducono alla rivelazione della verità.

SOCR. "[...] quale forza posseggono per noi i nomi e che cosa diciamo che essi compiono di bello?"

CRAT. "Che insegnano, a me pare, Socrate, e che sia assai evidente questo: *colui che conosce i nomi, conosce anche le cose*"<sup>100</sup>.

Con una doppia confutazione incrociata del convenzionalismo sofistico e del naturalismo eracliteo, Platone espone attraverso le parole di Socrate una sorta di teoria ostensiva del nome.

SOCR. "[...] il nome è un atto ostensivo della cosa mediante sillabe e lettere"<sup>101</sup>.

Qui il nome è atto ostensivo, *deloma*<sup>102</sup>: esso mostra direttamente la cosa, che ha la sua realtà nell'idea, nel concetto. La realtà dei concetti garantisce la corrispondenza del nome alla cosa, una corrispondenza secondo la forma ideale, e non secondo la forma sensibile. Nome e cosa costituiscono una relazione significativa: la cosa, nella sua stabile essenza garantita dall'idea (e dal concetto), è oggetto di riferimento reale. Il nome è referenziale; il linguaggio si costituisce soltanto intorno al referente: la cosa ed essenzialmente l'idea di cui la cosa è copia, immagine reale.

La corrispondenza di nome e cosa secondo forma ideale, contrasta sia con l'essere estrinseci di nome e cosa (convenzionalismo sofistico), che con l'essere intrinseci di detto e reale (naturalismo eracliteo). La relazione significati-

va tra nome e cosa è garantita da un rapporto di corrispondenza essenziale tra l'essere nominabile della cosa (garantito dal nome in sé, dall'idea del nome stesso) e l'oggetto reale, il referente.

L'operazione linguistica condotta da Platone consiste fondamentalmente nella definizione di una relazione di differenza tra significante e significato, la quale funziona irrevocabilmente secondo la logica subordinazione del primo al secondo. Con quest'operazione Platone si libera definitivamente della tradizione linguistica che la storia passata offriva e di cui, con atteggiamenti e fini diversi, risultano impregnati gli esponenti della cultura presocratica. Il mito ermetico –col quale tutta la tradizione preplatonica (da Omero<sup>103</sup> a Gorgia<sup>104</sup>) riassume la visione di un operare linguistico assolutamente umano<sup>105</sup> contrassegnato dai caratteri del dio HERMES (notturno, furtivo, e fallace)– viene strategicamente inserito da Platone all'interno della confutazione della pratica etimologica dei naturalisti. Inoltre Platone lo rilegge alla luce del dio *Pan* (legato al “discorso” in quanto figlio di Hermes<sup>106</sup>): ciò gli consente di riportare il problema del linguaggio all'opposizione logica di vero e falso (*Pan*, il tutto, è duplice cioè vero e falso) e di soprassedere all'arte peculiare del dio Hermes, l'*apate* (l'artificio) che contraddistingue il potere artificiale della parola umana.

SOCR. “Sai che il discorso significa *pan* (tutto) e gira e va in giro sempre, ed è duplice, vero e falso?”<sup>107</sup>

L'operazione linguistica condotta da Platone, coerente al suo pensiero, introduce nella storia del pensiero metafisico la necessità della scissione del segno in significante e significato, della subordinazione del primo (l'immagine acustica, la parola) al secondo (la parola in sé, il concetto). Il linguaggio non può costituirsi né può essere adoperato ad arbitrio del parlante, la sua funzione determinata è quella di restituire l'essenza delle cose attraverso il nome, subordinandosi sempre al dominio esterno dell'ideale, ad una verità assoluta ed extralinguistica.

Alla luce di questi chiarimenti comprendiamo cosa Nietzsche intendesse per “linguaggio prima del linguaggio” riferendosi alla teoria del Cratilo di Platone. Il linguaggio umano si origina a partire dalle forme ideali, che conducono alla realtà stabile del linguaggio concettuale (il linguaggio prima del linguaggio). Quest'ultimo, nella precisa distinzione ontologica di cui si costituisce, riporta all'essenza delle cose, alla remota dimensione della verità. Se il vero si esprime attraverso la parola è necessario indagare sulla correttezza dei nomi (dominio del linguaggio) e non sulla verità (dominio dell'essere). La verità è originaria ed indipendente rispetto al linguaggio, è verità ontologica che giustifica la realtà del linguaggio concettuale e la teoria del nome come *deloma*. La correttezza del nome, dominio del linguaggio concettuale, è a sua volta subordinata alla realtà ontologica delle cose, logicamente anteriore al linguaggio. Tale realtà, l'immota realtà dell'essere, è nominabile in quanto stabile. Il linguaggio stesso si giustifica alla luce di questa stabilità che Platone oppone alla mobilità eraclea, di cui Cratilo si fa “portavoce”<sup>108</sup>.

### 3. Il linguaggio umbratile

Si può pensare alla teoria critica del linguaggio di Nietzsche come ad una revisione della concezione platonica del linguaggio. Revisione influenzata sostanzialmente dalla ricezione, prima di tutto filosofica, che Nietzsche ebbe delle concezioni linguistiche esplicitamente elaborate o indirettamente presenti nella cultura preplatonica. Ciò è, d'altra parte, confermato dall'interesse che Nietzsche coltiva, proprio nel periodo giovanile in questione, per la greicità arcaica e presocratica.

Il nocciolo teorico fondamentale riguarda l'origine del linguaggio. La teoria critica di Nietzsche, come è stato finora evidenziato, si definisce attorno alla posizione per cui non si dà un'origine concettuale del linguaggio.

“Una cosa a cui un *concetto* corrispondesse esattamente, sarebbe *senza* origine. Errore di Platone sulle *idee eterne*”<sup>109</sup>.

Il concetto, la logica e la scienza sono le elaborazioni successive del linguaggio originariamente istintivo dell'uomo.

Una dimensione “neutra” puramente concettuale del linguaggio (che presuppone l'origine concettuale del linguaggio, appunto) può reggersi, come per Platone, esclusivamente su una metafisica che si articola attorno alla fondazione ontologica dell'essere garante della purezza (“inseità”) del nome<sup>110</sup>.

Basandoci su questo dato di partenza, possiamo individuare quanto, nello specifico, la teoria critica del linguaggio del nostro autore sia avvicinabile alle posizioni di sofisti e naturalisti. Sarà più comprensibile, a questo punto, valutare quanto la “greicità presocratica” sia recepita e fatta fraternamente propria dalla riflessione nietzschiana sul linguaggio.

Prima di tutto l'origine del linguaggio: sia sofisti che naturalisti presentano una posizione linguistica che esclude la possibilità che il linguaggio sia originariamente concettuale e che il nome sia miticamente “puro”.

I sofisti attribuiscono al linguaggio il valore di *techné*, strumento artificiale di cui si serve l'uomo per fini personali. Il linguaggio ha un'altissima funzione retorica e politica poiché, attraverso la forza del discorso, può persuadere e convincere. Non si dà una realtà ontologica che garantisca la coincidenza del nome con la cosa, ed i concetti si utilizzano parzialmente a seconda delle situazioni particolari. Il linguaggio si elabora correttamente sulla base di convenzioni sociali; questo sottolinea il suo valore funzionale, centrale per tutta la sofistica. Per i sofisti l'essenza del linguaggio è retorica in quanto artificiale; presupposto che porta direttamente alla concezione di un linguaggio umanamente elaborato e compiuto, per il quale non si dà naturalezza o purezza che non sia, appunto, retorica.

L'essere estrinseci di nome e cosa, nodo teorico fondamentale della concezione linguistica dei sofisti, conduce ad utilizzare il valore retorico della parola e la potenza che essa rappresenta nella virtualità dinamica del significante.

“La parola è un gran dominatore che con un corpo piccolissimo e invisibilissimo divinissime opere sa compiere”<sup>111</sup>.

D'altra parte l'estraneità del nome rispetto alla cosa costituisce il corollario immediato di una decisiva riflessione (per il pensiero filosofico avvenire) inaugurata proprio dai sofisti: il filosofico problematizzare il rapporto tra realtà, linguaggio e verità; termini che i filosofi naturalisti avevano assunto come spon-

taneamente coincidenti e sulla distinzione dei quali non si erano neppure interrogati. L'essere intrinseco del nome rispetto alla cosa è il punto di partenza di tutte le filosofie presofiste. Ma per ragioni ulteriori rispetto alla posizione dei Sofisti questa genealogica coincidenza di parola e cosa, linguaggio e realtà, pensiero ed essere, esclude a priori l'origine concettuale del linguaggio e la neutralità della parola pura voluta dalla metafisica platonica.

Per gli eraclitei la parola ha in sé il significato, e non fuori di sé nella "meta-realtà" del concetto. I nomi esprimono in sé l'etimo (l'*étymos*: il vero, il reale), la natura verace delle cose<sup>112</sup>. Negli scritti di Eraclito, la questione etimologica è filosofica prima di tutto e grammaticale soltanto per naturale conseguenza e coincidenza. La parola, rispondendo direttamente alla natura della cosa in quanto elemento dell'unica realtà che è il *logos*, è rivelazione secondo la più suggestiva concezione sapienziale ed oracolare del nome.

Platone, infatti, presenta Cratilo come figura cupa e ieratica:

"E come lo interrogo e mi mostro desideroso di sapere che cosa mai stia dicendo, non spiega nulla e si schernisce, fingendo di ragionare fra sé e sé [...]. Se dunque sei in grado di interpretare in qualche modo l'oracolo di Cratilo, ti ascolto con piacere"<sup>113</sup>.

La parola eraclitea, dunque, non è mai riducibile al puro concetto (che la filosofia platonica assumerà come verità) essa "indica" e con ciò apre al dominio ermeneutico dell'interpretazione<sup>114</sup>.

"Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica"<sup>115</sup>.

L'irriducibilità dell'atto linguistico al puro significato e la naturale coincidenza della parola con la vita *tragikòn*<sup>116</sup> confermano una posizione linguistica che, per quanto teoricamente non elaborata, deve aver inciso sulla scelta eraclitea di uno stile oracolare e laconico, spesso volutamente ambiguo. Del resto l'impossibilità che la parola abbia un significato univoco corrisponde perfettamente con l'ontologia eraclitea del "divenire", ovvero dell'essere inteso come tensione dinamica e coincidenza degli opposti<sup>117</sup>.

"L'unico, il solo saggio vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus"<sup>118</sup>.

La parola non ha un significato definito poiché l'essere è coincidenza degli opposti quindi è divenire; non semplice "*panta rei*" (che così inteso porterebbe alle conseguenze, riferiteci da Aristotele, della rinuncia ai nomi e del ricorso ai gesti come mezzi di espressione<sup>119</sup>).

L'impossibilità di trovare significati univoci nei nomi, l'interpretazione richiesta dalla parola che indica, lo stile aforistico e oracolare<sup>120</sup>, sono tutte caratteristiche che ribadiscono, anche per i naturalisti, e per Eraclito in particolare, la distanza da una visione puramente concettuale del linguaggio.

Platone compie l'operazione di stabilire per il linguaggio la garanzia dell'essere nominabile delle cose fondato sulla metafisica delle idee. Ne consegue la definizione di un linguaggio che ha nel puro significato la sua origine e sussistenza. L'essenza vera e divina del linguaggio ne garantisce la forma terrena, "caprina", tragica. Il problema del linguaggio è riportato e subordinato al problema della partizione del vero e del falso, dell'ideale e del sensibile, della luce e dell'ombra.



Il tentativo linguistico di Nietzsche non sta nel ribaltare la posizione platonica ma nell'interpretarla dalla prospettiva critica del filosofo, del "viandante".

Il problema del linguaggio viene calato nella dimensione umana che gli compete dove il vero e il falso sono prima di tutto formulazioni linguistiche<sup>121</sup>. Dentro lo spazio umano è possibile ricercare non solo l'origine e lo sviluppo del linguaggio ma anche la sua potenza; certo, a danno della luminosità di un linguaggio puro sorretto dalla stabilità del significato e del concetto.

Nella teoria critica del linguaggio di Nietzsche diviene, allora, essenziale, pensare al rapporto tra significante e significato come ad una relazione dove il primo è irriducibile al secondo.

La parola riportata, attraverso la ricerca genealogica del linguaggio, alla dimensione umbratile dell'umano, deve saper rinnovare le sue potenzialità originarie, e le sue "fattezze artistiche".

Di qui la costante ricerca, nella scrittura nietzschiana, di uno "stile" che ripercorra, nell'accentuazione del potere esemplare del significante, le virtù della parola terrena e viva, fatta di luce e di ombra.

"[...] Domanda: com'è che si può porre in rilievo una parola, senza ricorrere all'aiuto del suono (dato che non si possiedono segni di questo suono)? Seconda domanda: com'è che si può porre in rilievo una parte di una proposizione? Sotto molti aspetti, bisogna scrivere diversamente da come si parla. *La chiarezza è la riunione di luce ed ombra.* [...]"<sup>122</sup>.

<sup>1</sup> Sul progetto del *Libro del filosofo*, cfr. i *Frammenti postumi del 1872-1873* in *Opere di F. Nietzsche*, ed. it. condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964. I frammenti postumi, citati dalla traduzione italiana (*Opere*), verranno qui indicati con la sigla *FP* seguita dal periodo di composizione, dal numero del gruppo e dal numero del frammento posto fra parentesi quadre. Cfr. *FP 1872-1873*, 19 [13, 36, 85, 98, 131].

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., III.3, parte seconda, pp. 1-105.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 464.

4. Per quanto riguarda la genealogia della conoscenza filosofica mi riferisco all'analisi nietzschiana dei preplatonici, parte storica del progettato *Libro del filosofo*, riassunta per buona parte in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in *Opere*, vol. III, tomo II.

<sup>5</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Die vorplatonischen Philosophen*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sgg. (KGW), II.4 (1995), pp. 209-362; nelle note successive è utilizzata la sigla convenuta *KGW* per *Werke*, Kritische Gesamtausgabe.

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [178]; corsivo mio.

<sup>7</sup> *Ivi*, 19 [102, 132, 181]; corsivo mio.

<sup>8</sup> *Ivi*, 19 [125]; corsivo mio.

<sup>9</sup> Sulle fonti schopenhaueriana e kantiana utilizzate da Nietzsche in senso prevalentemente epistemologico ed in rapporto alle sue giovanili riflessioni sul linguaggio, cfr. CLAUDIA CRAWFORD, *The Beginnings of Nietzsche Theory of Language*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1988, soprattutto cap. II e III.

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [121].

<sup>11</sup> *Ivi*, 19 [229, 97].

<sup>12</sup> *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, op. cit., III. 2, §1.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [ 204 ].

<sup>14</sup> Ivi, 19 [103].

<sup>15</sup> Le definizioni di “uomo teoretico” e di “metafisica della logica” appaiono in più luoghi dei Frammenti degli anni 1869-1874, e si riferiscono prima di tutto al Socrate platonico e alla sua teoria filosofica. Cfr., per esempio, *FP 1869-1874*, 6 [14].

<sup>16</sup> L'idea che l'*istinto* sia all'origine del linguaggio è documentata da fonti indubbiamente nietzschiane, come Schopenhauer, Rousseau, Schelling, Hartmann e Gerber. In Schopenhauer l'origine istintiva del linguaggio costituisce uno stadio primitivo del suo sviluppo successivo e *razionale*. A tal proposito, cfr. A. SCHOPENHAUER, *Della lingua e delle parole*, in *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano 1983, tomo 2, pp. 764-765.: “[...] la cosa più plausibile mi sembra sia supportare che l'uomo abbia inventato la lingua *istintivamente*, in quanto è insito in lui in origine un istinto mediante il quale egli produce, senza riflessione né intenzione consapevole, lo strumento e l'organo indispensabile per l'uso della sua ragione; quell'istinto, in seguito, va perduto, quando la lingua esiste già ed esso non trova più applicazione”. Anche Jean Jacques Rousseau, ripreso e citato esplicitamente da NIETZSCHE in *Vom Ursprung der Sprache*, si riferisce all'istinto come allo stadio primitivo del linguaggio successivamente evolutosi razionalmente e quindi grammaticalmente. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino, 1989. Trattando della natura mitologica del primo linguaggio Schelling ne sottolinea il tipo di “invenzione istintiva” (*instinktartigen Erfindung*); cfr. FRIEDRICH SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, in *Sämtliche Werke*, Erster Band, Stuttgart. Eduard von Hartmann, che si era formato sui testi e sugli insegnamenti di Schelling, parte di qui per approfondire le sue riflessioni filosofiche e linguistiche in *Philosophie des Unbewussten* (Berlino, 1869). In questo testo l'istinto appare come una funzione dell'inconscio individuale che opera nella formazione originaria del linguaggio. La fonte di Hartmann è documentabile soprattutto nei primi scritti di NIETZSCHE, come *Omero e la filologia classica* (Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1993), il saggio *Vom Ursprung der Sprache* ed i Frammenti postumi compresi tra l'Autunno del 1869 e l'Aprile del 1871 (in *Opere*, op. cit. vol. III, tomo III, parte I, pp. 3-222). Dell'origine *istintiva*, inconscia ed artistica del linguaggio, si occupa Gustav Gerber nel suo *Die Sprache als Kunst* (in zwei Bänden, Bromberg 1871-1872). Qui l'istinto è indagato come un meccanismo mentale inconsciamente voluto dall'individuo ed operante all'origine del linguaggio. Dallo stadio originario del linguaggio inconscio istintivo ed artistico si sviluppa successivamente, ed attraverso un movimento di costante continuità processuale, il linguaggio conscio.

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [117]; corsivo mio.

<sup>18</sup> Ivi.

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [ 216 ], corsivo mio.

<sup>20</sup> Del profondo rapporto di Nietzsche con il pensiero di Schopenhauer mi limiterò a citare sommariamente i punti di continuità attinenti ad argomenti linguistico-filosofici.

<sup>21</sup> *Philosophie des Unbewussten*, Berlino, 1869. La critica nietzschiana al “teleologismo storico” di Hartmann (rappresentato dall'idea hartmanniana di “processo del mondo”) è espressa chiaramente nei frammenti relativi al periodo compreso tra l'Estate e l'Autunno del 1873 e in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, § 9 (in *Opere*, op. cit., III.1).

<sup>22</sup> *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung der Gegenwart*, 1866; tr. it. di A. Treves *Storia del materialismo* (2 voll.), Milano, 1932. Sul rapporto Nietzsche-Lange, caratterizzato fondamentalmente dall'adesione di Nietzsche al criticismo langeiano (di derivazione kantiano-schilleriana) e al motivo della “metafisica come vuoto” (F. Nietzsche, *FP 1872-1873*, cit., 19 [72]), cfr. S. BARBERA-G. CAMPIONI, *Il genio tiranno*, F. Angeli Editore, Milano 1983, pp. 116-118; ed anche JÖRG SALAQUARDA, *Nietzsche und Lange*, in *Nietzsche Studien*, Bd. VII, 1978 (tr. it. *Nietzsche e Lange* in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 19-43).

<sup>23</sup> *Über die Natur der Kometen*, Leipzig, 1872. Il rapporto di Nietzsche con questo testo di Zöllner è legato soprattutto alla polemica contro l'uso eccessivo del metodo induttivo e sperimentale della scienza moderna ridotta all’“utilità”. Su questo argomento cfr. S. BARBERA e G. CAMPIONI, *Il genio tiranno*, cit., pp. 113-114.

<sup>24</sup> Nelle seguenti argomentazioni mi limiterò a toccare, dei complessi rapporti tra Nietzsche e gli autori citati, soprattutto i punti di continuità e di differenza attinenti ad argomenti filosofico-linguistici.

<sup>25</sup> Cfr. CLAUDIA CRAWFORD, op. cit., cap. II: *Schopenhauer*, pp. 22-36.

<sup>26</sup> A. SCHOPENHAUER, *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, Bur, Milano 1995, cap. 5, §26, p. 153.

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §2, corsivo mio.

<sup>28</sup> MARIO CARPITELLA, nella nota al frammento 1 [43], in *FP 1869-1874*, p. 484.

<sup>29</sup> Come la critica al "teleologismo storico" di Hartmann; cfr. *supra*, nota ad hoc.

<sup>30</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 5 [89].

<sup>31</sup> *Ivi*, 5 [80], corsivo mio.

<sup>32</sup> "Er ist aber nicht schwer zu beweisen, daß was man, als Mittel bewusster Kunst 'rhetorisch' nennt, als Mittel unbewusster Kunst in der Sprache u. deren Werden thätig waren [...]", F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, in *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sgg. (KGW), II.4 (1995), p. 425.

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 1 [27].

<sup>34</sup> Cfr. FRIEDRICH A. Lange, *Storia del materialismo*, op. cit.

<sup>35</sup> Cfr. in particolare *"Sulla storia e la teoria delle inferenze inconse"*, in J. K. FRIEDRICH ZÖLLNER, op. cit.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, nota ad hoc.

<sup>37</sup> L'accento polemico di Nietzsche nei frammenti del 1869-1874 che si riferiscono esplicitamente al tema delle "inferenze inconse" di Zöllner non esclude, anzi sottolinea, il suo interessamento all'argomento. La diffidenza di Nietzsche sulle inferenze inconse è da collegarsi, a mio parere, con la critica (poi rigorosamente elaborata negli anni ottanta) al materialismo metafisico cioè ad un materialismo che si propone come una teoria metafisica complessiva. La critica al materialismo metafisico, condotta con l'aiuto di un materialismo "metodico", era stato l'argomento di fondo, divenuto importante per Nietzsche, della polemica langeiana contro una concezione dell'atomo come materia e sostanza. "Che altro è invero tutta l'atomistica se non una teoria della cosa in sé presa come base dei fenomeni?" (Cfr. F. A. LANGE, *Storia del materialismo*, vol. I, p. 110).

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 19 [107].

<sup>39</sup> *Ivi*, 19 [164].

<sup>40</sup> *Ivi*, 19 [217]; corsivo mio.

<sup>41</sup> *Die Sprache als Kunst*, cit. La lettura del primo volume di *Die Sprache als Kunst* (che Nietzsche prese in prestito alla biblioteca universitaria di Basilea il 28 settembre 1872) risulta evidente nei Frammenti postumi compresi fra l'Estate del 1872 e l'Autunno del 1873 e nella *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit.

<sup>42</sup> Nietzsche, infatti, riutilizzerà alcuni passaggi della teoria dei tropi di Gerber anche per le sue lezioni di retorica (*Darstellung der antiken Rhetorik*, cit.).

<sup>43</sup> G. GERBER, *Die Sprache als Kunst*, cit., vol. I, p. 261, tr. it. del passo in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit. p. 116.

<sup>44</sup> E. BEHLER, *Tradizione romantica e decostruzione*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 112-119; interessanti le analogie sottolineate da Behler tra gli esempi forniti da Gerber e gli stessi riutilizzati da Nietzsche in *Su verità e menzogna*. Mi riferisco agli esempi, come quello sulla "durezza della pietra", mirati ad evidenziare il carattere artificiale delle designazioni linguistiche.

<sup>45</sup> Cfr. C. CRAWFORD, op. cit., pp. 208-209.

<sup>46</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §1.

<sup>47</sup> L'"universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari"; con questi termini Nietzsche definisce la natura: un sistema infinito entro il quale la "storia del mondo" ha un valore del tutto relativo e casuale. L'intelletto, secondo la dottrina schopenhaueriana, è un mezzo per conservare l'individuo e la conoscenza è una costruzione arbitraria priva di principi metafisici fondanti. Cfr. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §1.

<sup>48</sup> F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., §2, corsivo mio.

<sup>49</sup> La parola è "il riflesso in suoni di uno stimolo nervoso", *ivi*, §1.

<sup>50</sup> *Ivi*, §1.

<sup>51</sup> F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., pp. 413-502.

<sup>52</sup> Il riferimento è all'arte retorica in generale (sia greca che romana) che Nietzsche, fedele alla tradizione classica, tende ad accoppiare alla grammatica in generale (Cfr. Lacoue-Labarthe, *La svolta* cit., p. 167). Tuttavia questo ciclo di lezioni –per il riferimento costante al concetto di *persuasione*, alla critica platonica della retorica e alla stessa interpretazione nietzschiana del dialogo pla-

tonico come costituito di un elemento mitico che è, appunto, quello retorico ("Der mythische Bestandtheil der Dialoge ist der rhetorische", F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit. p.418)– può essere riferito alla "sofistica" in particolare.

<sup>53</sup> "[...] die Rhetorik erwächst aus einem Volke, das noch in mitischen Bildern lebt", F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p.415; traduzione mia.

<sup>54</sup> Sulla distinzione tra società ad oralità primaria e società ad oralità secondaria, cfr., W. J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.

<sup>55</sup> Sul carattere politico-sociale della trasmissione orale della conoscenza, cfr., E. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge Mass, 1973, tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973.

<sup>56</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p.418.

<sup>57</sup> Ragione fondamentale per cui Platone definisce la retorica *kolakeia* (adulazione, seduzione) e la inserisce –insieme alla cosmetica alla culinaria e alla sofistica– tra le empirie finalizzate al piacere e non al bene. La retorica, in particolare, è *eidolon* (copia, qui nel senso di contraffazione) di una parte della politica: la giustizia. Cfr. PLATONE, *Gorgia* 463a-464b. Cfr. anche *Fedro* 260a-262b, dove la retorica è definita "una specie di arte ben ridicola e proprio priva di arte" (262b) perché indipendente dalla conoscenza del vero e finalizzata alla persuasione.

<sup>58</sup> "[...] der Mythos hat das Wahrscheinliche zum Inhalt: also nicht den Zweck zu belehren sondern nur *doxa* bei den Zuhörern zu erregen, also zu *peithein*. Die Mythen gehören zur *pancrale paidia*: die rhetorischen ebenso wie die schriftl. Compositionen sind nur zum Vergnügen angefertigt. Die Wahrheit lässt sich weder in schriftl. noch in rhetorischer Form aussprechen. Das Mythische u. das Rhetorische wird angewandt, wenn die Kürze der Zeit keine wissenschaftliche Belehrung zulässt", F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 415; traduzione mia.

<sup>59</sup> Anche per la letteratura, come per la retorica (cfr. *supra*, nota ad hoc), il riferimento è soprattutto all' "epoca tragica dei Greci": ad Eschilo ed a Pindaro.

<sup>60</sup> Nella ricezione letteraria moderna manca del tutto, per esempio, la percezione del ritmo e la fruizione della letteratura è sempre mediata dal testo scritto, dal libro. Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., § 3.

<sup>61</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Geschichte der griechischen Litteratur (III)*, in KGW, II.5, pp. 271-353; in part. pp. 280-281: "So ist Aescyl. u. Pindar schwer für den Leser: die älteren Griechen waren geistreichere Dichter-Hörer als wir, bei all unsrer Bildung, Dichter-Leser sind".

<sup>62</sup> Per questo motivo ONG (op. cit.) sostiene che la filosofia e la scienza nascono soltanto in seguito alla diffusione della scrittura. La capacità di fissare l'immagine di un oggetto, di produrre un doppio ideale del mondo sono l'effetto dell'interiorizzazione psichica del pensiero scritto.

<sup>63</sup> "Im Allgemeinen erschneit uns, die wir rohe Sprachempiriker sind, die ganze antike Litteratur etwas künstlich u. rhetorisch [...]. Das hat auch darin seinen tieferen Grund, daß die eigentliche Prosa des Alterthums durchaus Widerhall der lauten Rede ist u. an deren Gesetzen sich gebildet hat: während unsere Prosa immer mehr aus dem Schreiben zu erklären ist, unsere Stilistik sich als eine durch Lesen zu percipierende giebt", F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 425; traduzione mia.

<sup>64</sup> "Nun ist aber die klass. Litt. D. G., wie die des Mimen, für den Augenblick gemeint, für den gegenwärtigen Hörer u. Zuschauer [...]", F. NIETZSCHE, *Geschichte der griechischen Litteratur (III)*, cit., p. 278.

<sup>65</sup> Ivi, p. 280: "[...] vor seinen Ohren erklingt die Rede wirklich, es sind nicht Zeichen für Begriffe u. Belehrung [...]"

<sup>66</sup> F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426 [5-10].

<sup>67</sup> "Statt der Dinge nimmt die Empfindung nur ein Merkmal auf. Das ist der erste Gesichtspunkt: die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine *doxa*, keine *episteme*", F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426; traduzione mia.

<sup>68</sup> Aristotele, infatti, assegna alla retorica uno statuto razionale dovuto al sillogismo approssimativo, suo strumento principale. Nella concezione aristotelica la retorica non è né scienza (*episteme*), né arte (*techné*), ma capacità o possibilità (*dynamis*, che Nietzsche interpreta come forza -Kraft-) di ricercare in ogni argomento ciò che persuade. Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, in *Opere*, Laterza, Bari.

<sup>69</sup> "die Rhetorik eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel ist [...]", F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 425; traduzione mia.

<sup>70</sup> “[...] die Sprache drückt niemals etwas vollständig aus, sondern hebt nur ein ihr hervorste-  
chend scheinendes Merkmal hervor”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426;  
traduzione mia.

<sup>71</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 426 [23-25].

<sup>72</sup> “[...] die Tropen treten nicht dann u.wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste  
Natur. Von einer ‘eigentlichen Bedeutung’, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar  
nicht die Rede sein”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 427; traduzione mia.

<sup>73</sup> “Ebensowenig wie zwischen den eigentl. Wörtern u. den Tropen ein Unterschied ist, giebt es  
einen zwischen der regelrechten Rede und den sogenannten rhetorischen Figuren. [...] Eine Figur,  
welche keine Abnehmer findet, wird Fehler. Ein von irgend einem usus angenommener Fehler wird  
eine Figur”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., pp. 427-428; traduzione mia.

<sup>74</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., §.5. “Die charakteristische Rede im  
Verhältniss zum Schmuck der Rede”, pp. 433-438.

<sup>75</sup> Ivi, p. 433.

<sup>76</sup> G. GERBER, *Die Sprache als Kunst*, op. cit.

<sup>77</sup> Metafora, metonimia e sineddoche sono i tre tropi maggiori; nei frammenti postumi  
dell'Estate 1872- inizio 1873 l'attenzione di Nietzsche si concentra, però, soprattutto sulla metafo-  
ra e sulla metonimia che gli consentono di riferirsi alle categorie del tempo, dello spazio e della  
causalità (seguendo la revisione schopenaueriana della *Critica della ragione pura*). Infatti in que-  
ste lezioni di Retorica Nietzsche si riferisce alla metafora come ad una “trasposizione dal tempo  
allo spazio” e “dal tempo alla causalità”, alla metonimia come alla “sostituzione della causa e del-  
l'effetto”. Cfr. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik*, cit., p. 427 [11-14].

<sup>78</sup> “Sehr lehrreich der Übergang der *eide* in *ideai* bei Plato: hier ist die Metonymie,  
Vertauschung von Ursache und Wirkung vollständig”, F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken  
Rhetorik*, cit., p. 446; traduzione mia.

<sup>79</sup> “Credere che il concetto colga l'essenza delle cose: l'idea platonica. Da ciò deriva la metafisica  
della logica: identità di essere e pensiero”, F. NIETZSCHE, *FP 1869-1874*, 6 [14].

<sup>80</sup> *Vom Ursprung der Sprache*, in KGW II.2 (1993), pp. 185-188.

<sup>81</sup> *Philosophie des Unbewussten*, cit.; in *Vom Ursprung der Sprache* Nietzsche espone la tesi  
hartmanniana della possibilità dello sviluppo del pensiero conscio attraverso il linguaggio e dell'ori-  
gine inconscia ed istintiva del linguaggio (cfr. anche CLAUDIA CRAWFORD, op. cit. cap. I).

<sup>82</sup> J. J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*. La posizione di Rousseau che propone l'ori-  
gine del linguaggio dalle passioni deve aver interessato Nietzsche soprattutto per il riferimento alla  
natura “viva e figurata” delle prime lingue.

<sup>83</sup> “Die Entwicklung des bewussten Denkens ist der Sprache schädlich. Verfall bei weiterer  
Kultur”, F. NIETZSCHE, *Vom Ursprung der Sprache*, cit. p. 185

<sup>84</sup> Ivi, p. 187; traduzione mia.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 186-187.

<sup>86</sup> Cfr. E. A. HAVELOCK (*Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, tr. it. *Cultura  
orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973). Secondo Havelock  
il periodo che va da Omero a Platone segna il punto cruciale del passaggio da un sistema comu-  
nicativo ad un altro. Con l'alfabetizzarsi delle informazioni “l'occhio soppiantò l'orecchio”; “Platone  
che visse nel bel mezzo di questa rivoluzione, la preannunciò e ne divenne il profeta”: Ivi, tr. it. cit.,  
*Prefazione*, p. 3.

<sup>87</sup> F. NIETZSCHE, *Vom Ursprung der Sprache*, cit., p. 186.

<sup>88</sup> La questione della “correttezza dei nomi” (*orthotes ton onomaton*), che è al centro del pro-  
blema linguistico sviluppato nel *Cratilo*, non è esplicitamente trattata da Nietzsche in *Vom  
Ursprung der Sprache*. Tuttavia il riferimento al confronto tra linguaggi diversi come prova della  
costituzione arbitraria dei nomi, che anche Platone utilizza, sembra suggerire la necessità della  
correttezza dei nomi se resta platonicamente presupposto, come Nietzsche sottolinea, un “lin-  
guaggio prima del linguaggio”.

<sup>89</sup> “Einmal war durch Vergleichung der Sprachen klar, daß die Entstehung aus der *Natur der  
Dinge* nicht zu erweisen sei. Die *willkürliche Namengebung* schon durch Plato's Cratylus: dieser  
Standpunkt setzt nämlich *eine Sprache vor der Sprache voraus*” F. NIETZSCHE, *Vom Ursprung der  
Sprache*, cit., p. 187; corsivo mio.

<sup>90</sup> Nietzsche conosceva i dialoghi platonici cui dedicherà le lezioni dei semestri 1872-'73, e

1874-'75 (cfr. F. NIETZSCHE, *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, in KGW, II.4, pp. 5- 147; *Cratylus*, pp. 128-131).

<sup>91</sup> Cfr. LORENZO ACCAME, *L'Ecce Homo e il ritorno del linguaggio*, in Nuova Corrente 1975-1976, pp. 614-647.

<sup>92</sup> Come traduzione italiana di riferimento userò quella di Francesco Aronadio: Platone, *Cratilo* Laterza, Bari, 1996.

<sup>93</sup> I più noti esponenti del movimento sofistico presentano teorie linguistiche differenti a seconda dei propri interessi particolari, come la grammatica per Protagora, le strategie di persuasione e il mito ermetico per Gorgia, la sinonimica per Prodico. Sulle affinità e differenze che definiscono la complessa panoramica offerta dal movimento sofistico, cfr. G. B. KERFERD, *I Sofisti*, Bologna 1988.

<sup>94</sup> Platone, *Cratilo*, cit., 384d; corsivo mio.

<sup>95</sup> Platone rintraccia nella posizione di Ermogene il fondo sofistico e propriamente protagoreo dell' "uomo misura di tutte le cose".

<sup>96</sup> L'elaborazione specifica del problema del linguaggio non è argomento affrontato direttamente da Eraclito, poiché risulta compreso nel problema complessivo del reale.

<sup>97</sup> Sulla coincidenza, nelle filosofie presocratiche, di pensato, detto e reale, cfr. G. CALOGERO, *L'età arcaica*, vol. I, in *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp.39-47.

<sup>98</sup> La parola esprime, nella visione eraclitea, la tensione contrastante della realtà. Così l'arco che può infliggere la morte si chiama *bios*, quasi come la vita, *biòs*. Cfr., Eraclito, 22B48, D.K.

<sup>99</sup> PLATONE, *Cratilo*, cit., 383a.

<sup>100</sup> Ivi, 435d; corsivo mio.

<sup>101</sup> PLATONE, *Cratilo*, cit., 433b.

<sup>102</sup> SOCR. "[...] sta in modo corretto chiamare con quel nome ciò che esso ci *mostra (delosei)*", Ivi, 393e.

<sup>103</sup> Cfr. Inni omerici

<sup>104</sup> Cfr. ENCOMIO DI ELENA, 82B, D.K.

<sup>105</sup> Cfr. D. FORMAGGIO, *L'arte*, ISEDI Milano 1973, pp. 24-33; qui lo studioso sottolinea la centralità che ha il mito ermetico nella visione della Grecia preplatonica: il carattere drammatico della parola umana e dell'agire umano in generale. La natura dell'atto linguistico è configurata attraverso una definizione "tragica" del dio del linguaggio: Hermes è furtivo, fallace e notturno.

<sup>106</sup> "[...] Ed è certo discorso, o fratello del discorso Pan, se è figlio di Erme", PLATONE, *Cratilo*, cit., 408d.

<sup>107</sup> Ivi, 408c.

<sup>108</sup> Non è difficile intuire che dietro la fondazione ontologica dell'essere, che Platone lascia emergere nel *Cratilo* come garanzia della teoria ostensiva del nome, ci sia una critica del soggettivismo sofistico e soprattutto della concezione mobile dell'essere di cui il personaggio che dà nome al dialogo si fa rappresentante in quanto discepolo di Eraclito. Cfr. R. MONDOLFO e L. TARÁN, *La testimonianza di Platone su Eraclito*, in *Eraclito, Testimonianze e imitazioni*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp.CXVIII-CLVIII.

<sup>109</sup> F. NIETZSCHE, *FP luglio 1879*, 41[59].

<sup>110</sup> "Non bisogna sottovalutare la portata delle riflessioni giovanili di Nietzsche sul problema del linguaggio. È in tali riflessioni, infatti, che si compie l'estrema dissoluzione di quello stile filosofico che, dal *Cratilo* platonico attraverso tutta la tradizione occidentale, tendeva a pensare il linguaggio sulla base di una (mitica) naturalezza perduta", L. Accame, art. cit., nota 25, p. 637.

<sup>111</sup> Encomio di Elena, 82B11 (8) D.K.

<sup>112</sup> Nel *Cratilo*, usando strategicamente la pratica etimologica, Platone la spingerà fino alle sue più estreme conseguenze; giudicandole, infine, "ridicole", e portando a termine la confutazione della teoria naturalistica di *Cratilo*. Cfr. PLATONE, *Cratilo*, cit., 425d: "Sembrerà *ridicolo*, credo, Ermogene, che le cose imitate con lettere e sillabe divengano manifeste".

<sup>113</sup> Ivi, 384a.

<sup>114</sup> Sulla facoltà dell'interpretazione tacitamente messa in gioco e sottesa alle enigmatiche sentenze eraclitee, Cfr. il commento di M. Marcovich a *Eraclito, Frammenti*, La nuova Italia, Firenze 1978, pp. 23-39, inoltre R. Mondolfo e L. Tàran, op. cit., nota 24, pp. 27-28.

<sup>115</sup> ERACLITO, 22B93, D.K.

<sup>116</sup> La parte tragica e "caprina" del discorso che dimora tra gli uomini. Cfr. Platone, *Cratilo*, cit.408c.

<sup>117</sup> Sul divenire eracliteo come coincidenza dinamica degli opposti si può vedere Mondolfo Tàran, op. cit., Introduzione, pp. XLI-CXCXVIII.

<sup>118</sup> Eraclito, 22B32, D.K.

<sup>119</sup> "Cratilo [...] finì col credere che non si dovesse proferire neppure una parola, e soleva fare soltanto movimenti col dito", ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IV, 5, 1010 a, in *Opere*, vol. VI, Laterza Bari, 1988.

<sup>120</sup> "La pregnante concisione delle parole enigmatiche, spesso aforistiche, dell'*oscuro*, avrebbe dovuto preservare il suo impeto, a stento rattenuto, dall'essere scambiato con uno studio tutto consacrato alla spiegazione delle cose", W. JAEGER, *Paideia, La formazione dell'uomo greco, L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1995.

<sup>121</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, Su verità e menzogna in senso extramurale, op. cit.

<sup>122</sup> F. NIETZSCHE, *FP Primavera 1876*, 15 [27].